V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata, 2004.

Persuasión y verdad en Gorgias y en Platón.

Spangenberg, Pilar.

PERSUASIÓN Y VERDAD EN GORGIAS Y PLATÓN

Pilar Spangenberg

UBA - CONICET

En este trabajo, me propongo examinar brevemente la posición de Gorgias y la de Platón respecto a la posibilidad de persuadir con la verdad. En el caso de Gorgias considero que la pregunta que abre esta mesa podría ser respondida en dos sentidos inversos. Por un lado, deberíamos afirmar que todo discurso persuasivo es falso. En el *Tratado sobre el no ser* Gorgias postula la escisión total entre ser y *lógos*, al afirmar que aunque algo fuera y pudiera ser conocido, no podría ser comunicado a otro. En consecuencia todo discurso es falso en la medida en que no puede comunicar el ser.[1] Pero, por otro lado, habría que afirmar que algunos discursos, aquellos persuasivos, son verdaderos pues producen su propio objeto, razón por la cual Barbara Cassin se ha referido a una "logología" gorgiana por la cual el ser pasa a ser un efecto del decir.[2] Todo este proceso tiene lugar en base al poder ilimitado del *lógos* y al engaño por él producido.

La *dóxa* asume un rol central en el esquema gorgiano. Al no ser posible recordar el pasado, ni examinar el presente ni adivinar el futuro en la mayor parte de los casos, la mayoría de los hombres toman la *dóxa,* vacilante e incierta, como consejera del alma (*Helena*, 11). Es esta "tragedia gnoseológica" la que subyace al *lógos* soberano defendido por Gorgias. El engaño, correlato objetivo de la *dóxa,* es postulado por el sofista como la regla, diagnóstico a partir del cual cobra pleno sentido la práctica de la retórica. Alcanza con crear un discurso falso para persuadir a la mayor parte de los hombres en la mayor parte de los casos (*Helena*, 11). Sin embargo, a diferencia de Platón, Gorgias, lejos de proferir un juicio moral contra esta forma lábil de conocimiento (la *dóxa*) y su correlato (el engaño), los considera positivamente. Quien logra producir el engaño en el ámbito de la tragedia, establece un fragmento de Gorgias, es más justo que el que no lo logra y el engañado más sabio que quien no lo es.[3] La excelencia del

[1] Cf. Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, tomo I, Vrin, Paris, 1993, p. 213

[2] Cf. Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, p.11-15.

[3]Cf. DK 82B23 y 23a. Este último fragmento transmitido por Plutarco relata una anécdota sugestiva. Ante la pregunta de por qué los tesalios eran los únicos a quienes no engañaba, Gorgias habría respondido: "son demasiado ignorantes para ser engañados por mí".

discurso se mediará entonces por su capacidad de producir el engaño y la persuasión y no ya por dar cuenta de una verdad.

Este *lógos* productor reaparece en el *Gorgias* de Platón en el cual el personaje del sofista afirma que la retórica es un arte en la cual palabra y acción son casi iguales (450d-e). Este arte permite dominar a los demás en el ámbito de la *pólis* (452 d-e). Así, la política se revela claramente como el ámbito de acción del orador (454 b). Aquello que confiere *dýnamis* a la retórica es su capacidad de persuasión, en virtud de la cual el resto de los hombres queda a merced del orador. La retórica, en cuanto único medio de imponerse en el contexto de la *pólis* democrática, confiere a su vez *dýnamis* al resto de las *téchnai* (artes o técnicas, 456a) que sería absolutamente inoperante sin su auxilio (456a). *Así, al conocimiento es necesario añadirle la retórica a fin de volverlo persuasivo, lo cual significa que la verdad por sí misma no persuade.* Esto no habilita a hacer un empleo injusto de la retórica que, aunque en sí misma es un poder moralmente neutro, admite empleos justos e injustos (457a-c).

Gorgias acepta la distinción socrática entre conocimiento (*epistéme*) y opinión (*dóxa*) (454d) y admite que ambos suponen la persuasión, pues para saber o creer algo es necesario estar persuadido de ello. De modo que ya no podemos equiparar persuasión y engaño, pues la *epistéme* no puede sino ser verdadera, mientras que la *dóxa,* señala Gorgias, puede comportar verdad o falsedad. De manera que, aún reducidos al ámbito de la *dóxa*, a diferencia del *Encomio* y del *Tratado sobre el no ser*, se estaría afirmando no la falsedad de todo discurso persuasivo, sino más bien la indiferencia del valor de verdad en lo que concierne a su capacidad de persuasión. Tanto el orador como la multitud a la que intenta persuadir se mueven en el ámbito de la *dóxa*. Así, la distinción entre ser y apariencia se disuelve y el eximio político es aquel que parece serlo. Es por eso que el término "*dokeîn*" entendido como saber inexacto de lo inexacto asume una importancia central en el vocabulario retórico y político griego.[4] Partiendo del esquema trazado por Octavio, podemos decir entonces, que en el caso de

[4] Cf. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981: "La sofística y la retórica, que surgen con la ciudad griega, están una y otra fundamentalmente orientadas a lo ambiguo, ya que se desarrollan en la esfera política, que es el mundo de la ambigüedad misma, y a la vez, porque se definen como instrumentos que, por una parte, formulan en un plano racional la teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra permiten actuar con eficacia sobre este mismo plano de ambigüedad." (p.122). Detienne agrega que con el verbo *dokéo* que denota siempre la actitud frente a la ambigüedad de lo real se vincula estrechamente la noción de *kairós*, medular tanto en el pensamiento de Gorgias como en el de Protágoras. El *kairós,* según un testimonio de Dionisio de Halicarnaso de raíces presuntamente gorgianas, "no se da a la *epistéme*, sino a la *dóxa*". Acerca de la noción de *kairós* en Gorgias cf. Mario Untersteiner, *op.cit*, pp.176-179.

Gorgias es privilegiada la relación entre el discurso y la audiencia y que la "realidad" surgirá sólo como producto de tal relación.

La posición platónica ante la vinculación entre verdad y persuasión es compleja y no admite un análisis unilateral. Resulta importante reparar en el suelo común del que parten orador y filósofo: la convicción acerca de la poderosa (y en consecuencia peligrosa) naturaleza del *lógos* en tanto herramienta de persuasión.[5] Pero, por otro lado, y justamente en virtud de tal poder, Platón se impone la tarea de fijarle límites claros. De modo que en el *Gorgias* se oponen no tanto dos posiciones acerca de la naturaleza y capacidad del discurso, sino acerca de cómo debe ser utilizado. Al discurso violento ejercido por el orador, Sócrates opone el diálogo filosófico que *se vale de un discurso que se origina a partir del ser y de la verdad* (472b, 473b). La verdad, reconoce Sócrates, jamás es refutada pero a juzgar por sus efectos en los interlocutores del Gorgias, tampoco garantiza persuasión. La posición platónica no consistirá entonces en negar la capacidad persuasiva y engañadora del *lógos*, sino más bien en postularle límites claros y en postular la realidad misma como norte de todo diálogo, dejando en un segundo plano cualquier artificio a fin de atraer un auditorio.

La retórica adula y complace a los ciudadanos sin preocuparse si por ello los hacen mejores o peores (502e). Su poder se apoya fundamentalmente en el encantamiento de la multitud, presta a ser engañada por ilusiones y, en consecuencia, erigida por aquellos en sujeto dominante de la política. El orador que, a los ojos de Sócrates, desconoce los objetos acerca de los cuales habla, ha inventado cierto procedimiento de persuasión que ante los ignorantes le permite parecer más sabio que los que saben (459 b-d).[6] Su poder es, pues, la otra cara del gobierno de la multitud. La relación orador-multitud es reemplazada por Sócrates por la relación filósofo-examinado. Como la política y la retórica serán redefinidas en términos normativos en tanto filosofía, Sócrates le niega cualquier espacio político a la multitud: el diálogo filosófico nunca se

---

[5] Acerca del lugar atribuido por Platón a al persuasión, cf. *Critias* 109b-c en que la persuasión es contrapuesta a la vez que asimilada a la violencia. En 454d Sócrates afirmaba que la *epistéme*, así como la *dóxa*, supone persuasión, con lo cual la filosofía también deberá lograr persuadir a quien quiera instruir.

[6] Las cualidades estéticas y morales aquí mencionadas son los objetos "discutibles" acerca de cuya definición inquiría Sócrates y en busca de cuya explicación Platón postulará la teoría de las Ideas en los diálogos inmediatamente posteriores al *Gorgias.* Es claro, entonces, que el sofista pretende erigirse como una voz autorizada en el mismo ámbito y respecto de los mismos objetos que el filósofo y es a la luz de tal pretensión que debe interpretarse la batalla emprendida por Platón contra los sofistas. Por otro lado, al margen de la teoría de las Ideas, la posición socrática y sofística frente a la pregunta por el "qué es" es diametralmente opuesta y podría entenderse que acá entra en juego una disputa a nivel ontológico, siempre subyacente: al universal paradigmático que intenta alcanzar la pregunta socrática se opone la enumeración de casos presentados por Gorgias como respuesta a la pregunta por el qué es (cf. *Menón* 71e).

puede llevar a cabo frente a ella. Por eso Sócrates afirma que con la multitud ni siquiera habla (474b). La crítica del lugar atribuido por los oradores a la multitud desemboca entonces directamente en la crítica al *lógos* engañador ejercido por la retórica, lo cual a su vez implica una crítica de la política en general, y a la democracia en particular (473e-474b, 471e-472d). Pero Sócrates reconoce aparte de la retórica descrita otra verdadera, practicada por el verdadero político (es decir, el filósofo) que procura hacer mejores las almas de los ciudadanos intentando que en ellas nazca la justicia y que se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen (503a). Así, Platón introduce en el *Gorgias* una feroz crítica al auditorio, al discurso y a la ilusión que tiene por objeto la retórica tal como se practica. Estos elementos se implican mutuamente y suponen como condición el contexto político degradado de la democracia. A esto, Platón opone un nuevo esquema: el discurso retórico es reemplazado por el diálogo, la audiencia, otrora multitud, ahora es aquel con quien el filósofo dialoga, y la realidad es aquello que conduce la discusión y no ya el producto de la relación entre los otros dos vértices del triángulo. Esta buena retórica nos conduce al *Fedro*.

En ese diálogo se formula la pregunta acerca de si necesita conocer la verdad quien pretende ser orador. Este planteo, en rigor de verdad, complejiza un poco la pregunta de si sólo la verdad persuade. Según sostendré, Platón considera que sólo quien conoce la verdad persuade, pero no necesariamente a través de la verdad.

Ante la tesis según la cual no es necesario conocer la verdad sino sólo lo que parece tal para persuadir (259e), Sócrates responde que tal planteo se apoya en la ignorancia tanto del hablante como de la multitud. Pero esto sería una mera rutina (*tribé*), y no una verdadera *téchne* (260d).[7] Nunca hubo ni habrá una verdadera *téchne* de la palabra que no se alimente de la verdad (260e). Quien no filosofa, nunca será capaz de decir (persuasivamente) nada sobre nada (261a). El razonamiento que conduce a Sócrates a afirmar la necesidad de conocer la verdad por parte de quien pretende un buen manejo de la retórica (lo cual supone no sólo conformar discursos persuasivos, sino también identificar el engaño en los discursos ajenos) es el siguiente: el engaño, afirma Sócrates, se da en las cosas que difieren poco, de manera que es necesario deslizarse

---

[7] La retórica es definida como "un cierto arte de conducir las almas mediante discursos, no sólo en los tribunales y demás reuniones públicas, sino también en las particulares, tanto sobre asuntos grandes como sobre pequeños, y cuyo empleo justo en anda sería más honorable cuando se aplicara a asuntos serios que cuando se aplicara a asuntos sin importancia" (261a). Fedro replica que él ha oído que es a los procesos judiciales y a las Asambleas a donde se restringe el arte de hablar, lo cual pone en evidencia una diferencia fundamental entre la concepción de la retórica y en Gorgias y en el Fedro. Este residuo que se extrae de la comparación con el Gorgias es justamente la posibilidad de utilizar la retórica por parte del dialéctico a fin de conducir las almas hacia el bien mediante los discursos".

poco a poco de lo verdadero a aquello que intenta pasar por tal. Es por eso que es necesario discernir lo semejante y lo desemejante de las cosas, para lo cual es necesario a su vez conocer cada una de ellas (261d). Aquel que conoce las cosas y puede discernir cuáles se le asemejan y cuáles no es el dialéctico, único capaz de producir un verdadero discurso engañador. De manera que Platón reconoce aquí, por un lado que todo discurso persuasivo, debe al menos, asemejarse a la veradad. Y, por otro, que la retórica supone el engaño.

La retórica tiene como objeto las cosas en que hay una cierta vaguedad y se prestan a la discusión. Por eso todo discurso que intente persuadir debe empezar por definir aquello de que se trata y para tal cosa también es necesaria la dialéctica, pues sólo el dialéctico posee la capacidad natural de ver en unidad y en multiplicidad (265d-e). Por no saber emplear el método dialéctico los oradores quedaron incapacitados hasta para definir la retórica.[8]

Hay un segundo argumento en el discurso de Sócrates en favor de la necesidad de conocer (la verdad, necesariamente) a fin de producir discursos persuasivos. La *dýnamis* de la retórica tal como se ha practicado hasta entonces tiene deficiencias, según Sócrates. El orador posee los conocimientos necesarios, pues sabe componer discursos, pero no el arte retórica (269b-c), pues no sabe emplear tales recursos. Este saber supone un análisis de la naturaleza del alma para poder proporcionar los *lógoi* y las prácticas necesarias a fin de persuadirla (270b). Pero no es posible conocer la naturaleza del alma sin conocer la naturaleza en su totalidad (270c). Quien vaya a ser orador, señala Sócrates, debe pues conocer cuántas partes tiene el alma. Una vez clasificadas dichas partes debe hacer lo mismo con los discursos. Así podrá establecer que los hombres de tal condición son fáciles de convencer por tales discursos en virtud de tal causa para tales cosas. Recién cuando conozca todas estas cuestiones y haya adquirido además el conocimiento de la oportunidad (*kairós)* de cada discurso habrá llevado su arte a la perfección. En consecuencia, será posible llegar a ser un consumado maestro en este arte no sólo quien tenga entre sus condiciones naturales la elocuencia, sino también quien le añada el conocimiento (*epistéme*) y la práctica (*meléte*).

Así, en el *Fedro* la dialéctica será el medio a través del cual el filósofo aprehenderá la verdadera naturaleza de la realidad y la retórica será un complemento

---

[8] Es muy curioso el lugar que se le confiere a Pericles en este diálogo. Afirma Sócrates aquí que "probablemente Pericles haya sido con razón el hombre más perfecto de todos en la retórica", lo cual supone un gran cambio de perspectiva con relación al *Gorgias*. Porque adquirió de Anaxágoras una capacidad de charlar y meteorologizar sobre la naturaleza (completar).

que le permitiritá adquirir una mayor efectividad. Cuanto más conocimiento tenga un hablante de las cosas, mejor podrá captar aquellas semejanzas que permiten a una audiencia ser engañada confundiendo una cosa con otra (259e). Los hablantes cuyo conocimiento sea insuficiente no sólo con respecto a aquello de que se habla, sino también con respecto al carácter de los oyentes y los métodos de argumentación adecuados, serán retóricos incompletos, porque su ignorancia los hace menos versátiles y efectivos, y no porque el perfecto orador diga siempre la verdad.